A CONSTRUÇÃO DA NAÇÃO NA ÁFRICA DO SUL: A IDEOLOGIA INDIVIDUALISTA E O APARTHEID

FERNANDO ROSA RIBEIRO
Centro de Estudos Afro-Asiáticos

A multiplicidade é a maneira de existir da unidade[1].

A ideologia de apartheid é um fenômeno social da mesma espécie que o nazismo na Europa, não necessariamente porque tenham tudo em comum (embora tenham algo), mas porque se trata também de um fenômeno que ainda não foi domado pelo pensamento. Apesar de tudo que se tem escrito sobre o assunto, o nazismo tende a ser tratado como uma "aberração de alguns fanáticos" (Dumont 1985: 143). Quanto ao apartheid, nenhum conceito — "dominação", "capitalismo", "racismo", "totalitarismo", "nacionalismo", "colonialismo" ou combinação ou adjetivação de conceitos ("capitalismo racializado", "colonialismo interno") — consegue dar conta, *in a nutshell*, do fenômeno de maneira convincente. Isto se deve a que, assim como no caso do nazismo, a complexidade do apartheid enquanto pensamento continua gerando perspectivas que dão continuidade ao processo de tentar entender o fenômeno[2].

O apartheid também tem em comum com o nazismo o fato de que, longe de ser o reaparecimento, no seio de uma modernidade eivada de ideais libertários e igualitários, de um fenômeno ideológico do passado, é

---

1. Simmel, sobre a presença concomitante da multiplicidade e da unidade em Goethe, *apud* Dumont 1991: 50, nota 18.
2. Para um bibliografia extensa e comentada sobre o apartheid, ver Van Kessel 1989.

Anuário Antropológico/94
Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1995

um pensamento eminentemente moderno surgido no interior de uma equação problemática: o confronto da ideologia individualista do Ocidente — e sua ênfase no indivíduo como valor primaz — com o holismo ou a ênfase no todo social que predomina nas sociedades tradicionais. Dumont é aqui a estrela-guia. No caso alemão, como ele mostra, o individualismo de origem francesa, interagindo com tradições locais a partir do século XVIII, deu origem a uma ideologia alemã eivada de traços tradicionais, um de cujos rebentos neste século foi exatamente o nazismo (Dumont 1985: 123-178 e Dumont 1991). A essa nova forma ideológica — que parece tradicional, mas em realidade é, no máximo, tradicionalista — Dumont deu o nome de holismo artificialista, para destingui-lo do holismo tradicional, onde o referencial social ou comunitário é enfatizado em detrimento do referencial individualista. Em outros termos, onde a noção de indivíduo como ser moral único e com valor próprio independentemente da sociedade ou comunidade onde se encontra não tem a primazia como nas sociedades ocidentais. O contraste mais iluminador entre os dois pólos — uma sociedade onde predomina a ideologia individualista, outra onde predomina a ideologia holista — é oferecido pela própria obra de Dumont em sua análise da ideologia do sistema de castas na Índia (Dumont 1966) e da gênese e desenvolvimento da ideologia individualista na Europa (Dumont 1985: 35-122).

A imagem da sociedade construída nos textos africâneres dos anos trinta e quarenta (dentre os quais analisaremos abaixo um texto de Cronjé, o sociólogo africâner idealizador do apartheid) é uma imagem de raças como comunidades — as *volksgemeenskappe* ("comunidades de *Volk*"), que, no pensamento africâner, correspondem grosso modo à *Gemeinschaft* e aos *Völker* do pensamento alemão (para não mencionar a *Volksgemeinschaft* dos nazistas, do qual é termo correlato). Esses conceitos têm sua origem em Herder, o pensador alemão do século XVIII, e na idéia herderiana de *Volk* ("nação" ou "povo" como todo orgânico e naturalizado). Como mostra Berlin (1982), toda a obra de Herder foi construída como uma resposta localista e particularista ao universalismo francês. Em lugar de

> fazer consistir a história no advento de uma razão desencarnada e por toda parte idêntica [como no Iluminismo], Herder vê nela o jogo contrastado de individualidades culturais, cada uma das quais constitui uma comunidade específica, um povo, *Volk*, onde a humanidade exprime cada vez de modo insubstituível um aspecto de si mesma e de que o povo alemão, portador da cultural cristã ocidental, é o exemplo moderno [Dumont 1985: 126].

Isto é, o pensamento de Herder é uma recriação da tradição (holista), mas dentro de um quadro já profundamente afetado pelo individualismo e universalismo franceses. Nesse sentido, como um holismo artificialista (isto é, um holismo recriado numa atmosfera ideológica que já não é mais, estritamente falando, holista), o pensamento de Herder incorpora elementos da ideologia que explicitamente rejeita. O individualismo surge exatamente na reconstrução herderiana da noção de *Volk*: a noção de cada indivíduo como ser único e singular, diferente de todos os seus congêneres, enfatizada pelo pensamento iluminista francês, é aqui transplantada e transformada na singularidade e especificidade dos *Völker* (plural de *Volk*). Para Herder, os *Völker* são totalidades orgânicas e individuais, fundadas na história, na língua e na natureza. Assim como indivíduos específicos têm identidades próprias e singulares, cada *Volk* tem também sua identidade única que o distingue de todos os outros *Völker*: a humanidade, mais que constituída de indivíduos, está composta por "nações", cada uma das quais é única, insubstituível e irredutível a quaisquer outras. Dumont tem portanto razão quando diz que, para Herder, as culturas são indivíduos coletivos (1985: 127), isto é, são todos pensados à maneira de indivíduos.

Nesse pensamento, os *Völker* são entidades bem delimitadas, essencializadas, com características únicas, cujos contornos devem ser claros e cujos limites devem ser mantidos sob pena de perda ou diluição dessa identidade, criando uma massa amorfa de indivíduos flutuando no mundo sem uma cultura própria. A luta herderiana é uma luta contra a perda da identidade do *Volk*, contra a sua submersão em categorias universalizantes que dão primazia à noção de indivíduo e ignoram os contornos das comunidades específicas e insubstituíveis que constituiriam a humanidade para Herder. Para este, ela seria como um jardim. As culturas ou povos seriam as diversas flores — cada uma representaria o jardim de forma única e irredutível. A diluição ou o desaparecimento da especificidade levaria a um empobrecimento da humanidade, e o jardim se tornaria, portanto, menos belo. Assim como na ideologia individualista e universalista, à qual Herder se opõe frontalmente (mas que ele em realidade incorpora), as diversas culturas são indivíduos únicos e insubstituíveis, que florescem em pé de igualdade — a hierarquização característica do holismo tradicional desaparece aqui. Todas as culturas são válidas, todas as flores são belas (cada uma a seu próprio modo), e portanto nenhum *Volk* deve dominar o outro, nenhuma nação tem

o direito de ter a supremacia, e assim a imensa e maravilhosa diversidade da humanidade é algo que tem que ser protegido.

Como Dumont indica, essa noção de um todo social artificialista teve um apelo enorme na Europa (e fora dela), porque o pensamento de Herder representa uma alternativa à ideologia individualista que permite uma adaptação criativa: incorporando elementos tanto do holismo tradicional como do individualismo, a noção de *Volk* constitui uma resposta tradicionalista, um meio-termo, face ao ataque violento representado pelo impacto da ideologia invidualista em sociedades tradicionais. A moderna noção de nação nesse sentido é um produto do século XVIII: mais que um todo consensual, a nação é na maior parte do mundo pensada como um todo de vínculos primordiais e essencialistas. E, como toda entidade essencialista, contém um pressuposto de homogeneidade: pode-se inventariar as características de uma identidade, mas esta é em realidade única e uma coisa só (mesmo que a definição do que seja se modifique continuamente). Os projetos de *nation-building* — de construção nacional — são, portanto, projetos homogeneizantes, de criação de um todo único com uma essência própria[3]. Nesse projeto, a diferença — louvada por Herder — pode existir, mas fora do espaço da nação: dentro dela, idealmente, só existiria a homogeneidade. No Brasil, esta seria atingida através da miscigenação; na África do Sul, através da separação.

* * *

A obra-chave na análise da ideologia de apartheid é *'n Tuiste vir die nageslag* ("Um Lar para a Posteridade") do sociólogo africâner Geoffrey Cronjé, de 1945, que possui como subtítulo *Die Blywende Oplossing van Suid-Afrika se Rassevraagstukke* ("A Solução Permanente das Questões Raciais da África do Sul")[4]. O texto de Cronjé ocupa um lugar primaz na gênese da ideologia do apartheid embora, um pouco como no caso de

3. Ver meu artigo (Ribeiro 1993) para uma comparação e breve descrição desse processo no Brasil e na África do Sul, onde o pressuposto da nação como todo homogêneo esteve presente nos dois casos.
4. Todas as traduções do afrikaans aqui são minhas.

Gilberto Freyre e da democracia racial, Cronjé tenha apenas juntado numa visão unificadora tendências e correntes de pensamento que o precederam. As obras de Cronjé (1945, 1946, 1948 e, com outros, 1947) relacionadas à construção da ideologia e política de apartheid foram utilizadas diretamente pelo Partido Nacionalista africâner na sua campanha para as eleições de 1948 (que o levaram ao poder) e no desenvolvimento a partir de 1949 da política de segregação total. A leitura de Cronjé em cojunção com a do desenvolvimento da política de apartheid nos anos cinqüenta e sessenta mostra até que ponto sua obra foi realmente seguida quase à risca. Portanto, Cronjé não só sistematizou a base ideológica da política como também as bases para sua implementação.

O primeiro capítulo da primeira parte de *'n Tuiste* estabelece a paisagem humana a ser tratada: as diferenças raciais são naturais e devem ser aceitas como tal. Cronjé (1945: 9) cita Eloff (intelectual africâner), que enraíza a raça na biologia e sustenta que a manutenção das diferenças raciais "inatas" tem fundamentos bíblicos. Nessa citação estão emparelhadas na mesma frase duas premissas básicas: uma, reportando-se à natureza — as diferenças raciais são hereditárias (*oorerflike*) e inatas (*aangebore*) — e outra reportando-se à religião ("o Cristão mantém as diferenças inatas entre uma raça e outra"). Deus e a religião cristã entram aqui como o arcabouço maior dentro do qual a variedade racial se insere — isto é, como o arcabouço maior dentro do qual a natureza se encontra. Essa estrutura é comum a todo o pensamento africâner conservador da época.

Todas as seções do livro vêm com epígrafes que são resumos sintéticos do argumento desenvolvido: o texto é muito didático. Na seção dois do primeiro capítulo (intitulada "O Significado da Variedade Racial"), Cronjé põe como epígrafe: "O Africâner acredita ser a vontade de Deus que exista uma variedade de raças e *volke* e que respeitar e manter essa variedade esteja portanto de acordo com a vontade divina", e em seguida diz:

> Por toda a Criação nos deparamos com essa rica variedade. Existe uma variedade maravilhosa de plantas e animais [...] variedade no que diz respeito às condições do solo e ao clima. Essa grande variedade torna a Criação de Deus tanto maior quanto mais maravilhosa. Parte dessa Criação é também a variedade de raças — assim pretendida e desejada (*gewil*) pelo Criador [...] Em tudo reverenciamos essa rica variedade de criação (*skeppingsverskeidenheid*). Portanto a variedade racial (*rasseverskeidenheid*) também deve ser reverenciada. A Criação de Deus é um grande todo que tem sentido e significado. Cada parte dessa varie-

> dade de criação tem um lugar, uma tarefa e função dentro desse todo. Cada parte dentro do todo dá uma contribuição ao todo e adquire desse modo seu sentido e significado dentro desse todo. Também as diversas raças são partes desse grande todo, cada raça tem sua própria tarefa e vocação [*roeping*: chamado]. Cada uma dá sua própria contribuição de acordo com suas próprias características ao todo da criação (*skeppingsgeheel*) em geral e à humanidade em particular. A aniquilação das grandes diferenças raciais causará prejuízo [*sal...geweld aandoen*: "perpetrará uma violência"] à Criação e empobrecerá a humanidade [...]
>
> Se pusermos em perspectiva de maneira sóbria os acontecimentos atuais, então não poderemos chegar a nenhuma outra conclusão a não ser a de que há um processo em andamento que, caso não seja sustado a tempo [...] levará inevitavelmente ao abastardamento total (*uitbastering*), isto é, à aniquilação da variedade racial que existe em nosso país. Sabemos que ocorrerá então uma miscigenação permanente (*voortdurend bloedvermenging*) e que, portanto, a variedade racial em sentido biológico sofrerá prejuízo. Também no sentido cultural esse processo de aniquilação está em andamento. Mais que em nenhum outro lugar, isto vem à luz claramente no que diz respeito à destribalização do banto. A cultura própria aos bantos (*eie bantoekultuur*) está em vias de desaparecer como conseqüência da desnacionalização (*denasionalisasie*) da população nativa. E quando a cultura banto for algo do passado, não somente o banto como raça estará empobrecido culturalmente, como também o estará a variedade cultural (*kultuurverskeidenheid*) da humanidade. A política racial que advogamos enquanto africâneres deve estar voltada à defesa da variedade racial e da variedade cultural existentes porque isto está de acordo com a vontade de Deus e porque, com base no conhecimento de que dispomos, podemos demonstrar que esse empreendimento pode ser justificado de um ponto de vista factual. Assim sabemos que a miscigenação entre as raças branca e negra na África do Sul é prejudicial do ponto de vista biológico [...] Sabemos também que a destribalização do banto leva à aniquilação da cultura banto e que o banto destribalizado só pode adquirir a civilização européia de maneira externa e superficial, não podendo tomar própria a cultura européia: como conseqüência, o banto sofre prejuízos mentais (*geestelike skade*) quase irreparáveis [...] Aqueles [...] que não conseguem ou não querem se pôr numa perspectiva religiosa, não podem contudo fechar seus olhos a esse fato [:10-11].

É importante notar que o arcabouço cristão dentro do qual Cronjé constrói seu pensamento é de origem calvinista: daí, por exemplo, a noção de *roeping*, que é o termo em afrikaans e holandês para "chamado" ou "vocação", isto é, o que Weber indicou em seu trabalho clássico (1958) como a "tarefa" que seria atribuída por Deus a todo fiel, ou o que liga este último àquele primeiro. Cada raça teria seu *roeping* dentro do todo da criação divina, assim como cada indivíduo na fé calvinista e puritana também tem seu chamado. O individualismo da fé é aqui contudo transcrito

num referencial holista: cada raça tem um *roeping*, assim como cada indivíduo na fé calvinista. Ou seja, as raças e os *volke* (os bantos, os africâneres) são aqui os indivíduos coletivos de Dumont. O holismo ressurge também na descrição do todo maior — o todo da criação divina (*skeppingsgeheel*) — que é o pano de fundo contra o qual existe a variedade da criação (plantas, animais, solos, climas) e, conseqüentemente, a variedade das raças.

Exatamente como no pensamento de Herder, em Cronjé também o desaparecimento da diferença leva a um empobrecimento da humanidade como um todo: isto se dá porque o todo é constituído pela variedade (como em Simmel, que tomei como epígrafe: a "multiplicidade é a maneira de existir da unidade"). Aqui existe uma tensão — originária da obra de Herder, mesmo que Cronjé nunca a tenha lido — entre a idéia do todo como unidade e o particularismo da diversidade. Como mostra Weber, o calvinismo e o puritanismo romperam o vínculo entre indivíduos: isto é, o que liga um indivíduo a outro não são mais laços sociais diretos, mas a ligação de cada um com Deus. É através desta ligação — transcendente aos laços comunitários e familiares — que se faz a ligação entre indivíduos. Em outras palavras, é através de Deus que os indivíduos formam uma comunidade. Em Cronjé, o referencial do indivíduo único e insubstituível transforma-se na raça como indivíduo coletivo, e, assim como no calvinismo, o vínculo entre as raças (ou entre os *volke*) se faz através da participação em Deus: no caso, no todo divino da criação. É esse todo que produz a unidade na variedade: o todo da criação divina é aqui uma espécie de super-indivíduo coletivo acima de todos os outros, um *primus inter pares* que produz a unidade a partir da diversidade. Ao contrário do pensamento brasileiro assimilacionista, o pensamento africâner em questão não produz assimilação a partir da diversidade, mas apenas diversidades que se colocam lado a lado (idealmente, em pé de igualdade, como em Herder) e que só se unem no plano divino, por um lado, e por outro no plano natural-biológico da humanidade (*mensdom*), entendida como uma mera *coleção de variedades*.

Isto é muito importante para entender o pensamento em questão: como Cronjé postula desde o início, na concepção sul-africana as raças são todos separados. O contato não produz assimilação, mas "equalização" ou "aplanamento" (*gelykstelling*) das diferenças, abastardamento total (*uitbastering*) e, finalmente, *mengelmoes* ("papa"), o estado de indiferenciação total. O contato é o processo de *denasionalisasie*, "desnacionalização" ou alienação da própria cultura (processo também sofrido pelos próprios africâneres nas

mãos do imperialismo e capitalismo britânicos), e da destribalização, que não deixa nada em seu rastro: isto é, o único resultado do contato é a aniquilação (*verniegiting*) das diferenças com o resultante empobrecimento irreparável tanto para aqueles que foram desnacionalizados e destribalizados como para a humanidade como um todo. A aniquilação das diferenças representa a perpetração de uma violência à criação divina. A miscigenação (*bloedvermenging*: literalmente, mistura de sangue) — pedra angular da ideologia brasileira — é para Cronjé um destino horrível a ser evitado a todo custo. Ele invoca argumentos biológicos contra ela (1945: 71-78). A miscigenação é terrível exatamente porque a diferenciação é o fundamento desse sistema profundamente individualista: sem o princípio da diferenciação e a concomitante necessidade de sua manutenção, o sistema de segregação do apartheid não pode ser compreendido adequadamente.

A biologia em Cronjé aparece como um substrato importante, assim como seu apelo aos "fatos" — por exemplo, ao "fato" de que o banto destribalizado sofre danos ou prejuízos mentais, ou ao "fato" da inferioridade biológica dos negros (cf. a discussão de Cronjé de testes de aprendizagem conduzidos com crianças nativas e brancas, 1945: 12 ss.). Ou seja, o arcabouço do pensamento — fundado em última instância na vontade de Deus (que criou as diferenças) — encontra um paralelo no mundo da natureza tal como apresentado empiricamente pela investigação científica: Cronjé cita vários autores para apoiar seu ponto de vista, e seu argumento final na passagem acima é de que mesmo aqueles que "não conseguem ou não querem se pôr numa perspectiva religiosa, não podem contudo fechar seus olhos a esse fato". No parágrafo anterior Cronjé já dizia que a preservação (*handhawing*) da variedade racial pode ser justificada também de um ponto de vista "factual" ou empírico. Isto é, a justificação, justeza e justiça aqui (o título de outra obra sua é exatamente *Regverdige Rasse-apartheid* ou "Separação Racial Justa") não é só algo de origem divina, mas está fundada também na empiria, na suposta comprovação científica, em termos de uma razão estritamente prática. Esse uso de um apelo à empiria dentro de um arcabouço religioso calvinista é uma marca registrada de Cronjé e outros pensadores africâneres.

Valeria a pena nos determos um pouco mais neste ponto do referencial calvinista, porque dele depende a compreensão da ideologia de apartheid[5]. Em primeiro lugar, como doutrina religiosa, o calvinismo representa a quebra da dualidade entre o que Troeltsch coloca como as "condições dadas" e as "pretensões ideais" (*apud* Dumont 1985: 64). Isto é, o catolicismo, por exemplo, convive com a ambigüidade de um mundo que não é como deveria ser idealmente, usando várias mediações para dar conta dessa dualidade entre o mundo como é e o ideal (por exemplo, o monasticismo investido num grupo de fiéis reclusos, o clero que faz a mediação entre o fiel e Deus, o Papa, os santos, etc). No calvinismo, toda mediação desaparece e estabelece-se uma relação direta do indivíduo com Deus.

O tripé em que se apóia a doutrina são a concepção de Deus como *vontade*, a predestinação (que depende da vontade de Deus) e a cidade cristã como "objetivo precípuo da vontade do indivíduo" (: 64). Ao contrário do catolicismo, o calvinismo — tal como exemplificado pela própria vida de Calvino, que moldou sua doutrina de acordo com sua personalidade — é voltado para a ação, a disciplina e as regras (Calvino foi legislador de Genebra). Dumont (1985: 65-66) escreve:

> A inescrutável vontade divina investe certos homens da graça da eleição e condena os outros à reprovação. A tarefa do eleito consiste em trabalhar pela glorificação de Deus no mundo e a fidelidade a essa tarefa será a marca e a única prova da eleição. Assim, o eleito exerce incansavelmente sua vontade na ação. Ora, assim procedendo, na absoluta submissão a Deus, ele participará efetivamente de Deus na medida em que contribui para a realização de seus desígnios.

A tarefa aqui é o chamado ou *roeping*, através da qual o eleito se vincula à vontade divina. Ou seja, no calvinismo há uma participação ativa em Deus: é por sua ação neste mundo que o fiel mostra sua eleição. Com Calvino, o mundo como fator antagônico (como obstáculo ao ideal) desparece: o outro mundo é encarnado "através de nossa ação decidida sobre este [mundo] em que vivemos." Há aqui a aplicação sistemática a este mundo de um valor extrínseco, imposto: Dumont nota que predomina aqui a vontade

5. A discussão que se segue se baseia na discussão de Dumont (1985: 62-71) sobre Calvino e sua doutrina, que por sua vez se baseia em grande medida na discussão do estudioso alemão Ernst Troeltsch, contemporâneo de Weber.

arbitrária de Tönnies (*Kürwille*). Esse valor não é "um valor extraído de nossa pertença ao mundo, de sua harmonia ou de nossa harmonia com ele, mas um valor enraizado em nossa heterogeneidade em relação a ele: a identificação de nossa vontade com a vontade de Deus [...]" (: 67). O messianismo desaparece completamente: "o reino de Deus tem agora que ser construído na terra, pouco a pouco, graças ao esforço dos eleitos." (: 68). A comunidade deriva aqui apenas de um "dever ético de preservar a eleição e torná-la efetiva". A vida em sociedade "deve ser modelada pelo Espírito divino e pela Palavra divina" (: 69).

É dentro desse arcabouço que temos de entender a sanha sisifista da política de apartheid, sanha esta já presente na obra de Cronjé: a vontade de Deus tem de ser respeitada, e como a separação racial está de acordo com a vontade divina, não há remédio senão implementá-la. Ademais, essa implementação deve ser a mais completa possível, para a glorificação de Deus (e para comprovar a eleição dos africâneres). O apartheid — o "lar para a posteridade de Cronjé" — constituiu verdadeiramente uma tentativa de implementar o reino de Deus na terra[6].

* * *

Vejamos como Cronjé constrói seu discurso das diferenças. Cronjé é totalmente contra o ponto de vista "liberal" (inglês) no sentido de minimizar as diferenças raciais: para Cronjé, o desprezo dessas diferenças só pode levar ao *rassevergelykstelling* ("aplanamento, equalização racial") e ao

6. Cumpre notar apenas um ponto: toda a discussão sobre a hipótese calvinista na literatura sul-africanista esbarra sempre numa interpretação individualista do que é religião. Algo que todos os autores parecem deixar de lado é o fato de que o calvinismo sul-africano está vinculado à noção de *volk*: os africâneres são um *povo* eleito. Essa noção não estava no calvinismo original, que, seguindo Dumont, reconhecia apenas o invidíduo e a comunidade de indivíduos que constituía a igreja. Ou seja, o calvinismo dos intelectuais e políticos africâneres que estamos discutindo aqui é um produto diferente, com um referencial holista artificialista representado pelas idéias de raça e *volk*. Ver os trabalhos de Moodie (1975), Hexham (1980) e Giliomee & Elphick (1979: 362-364). O artigo de Du Toit (1985) possui uma bibliografia extensa nas notas de pé-de-página, além de ser uma discussão detalhada (mas também centrada no referencial individualista) da hipótese calvinista e seus vários proponentes.

rasseverbastering ("abastardamento racial"). Os liberais são os destruidores da raça banto, querendo que esta se transforme no final apenas em indivíduos soltos (*losstaande individue*) que se tornarão um "campo de exploração" para o capitalismo (Cronjé 1945: 17). Por um lado, existe a necessidade do respeito às diferenças: aqui, a posição de Cronjé é uma posição ética profundamente relativista que não difere essencialmente da posição relativista da antropologia. Cronjé condena frontalmente o ponto de vista liberal que prega que

> o Banto deve dar as costas à sua própria cultura, deve repudiar sua singularidade e adotar a civilização ocidental (em sua forma decadente, ainda por cima) como algo muito melhor [que sua cultura]. Os proponentes dessa tendência não demonstram nenhum respeito ou valorização do que existe de bom e bonito na cultura banto, e regozijam-se na destribalização [do banto] [:17].

Por outro lado, Cronjé declara que o branco é superior ao banto, por exemplo, em termos de seu "aparato intelectual inerente" (*inherente intellektuele toerusting*) (: 15). À luz de seu pressuposto da inferioridade dos negros com relação aos brancos, Cronjé tira suas conclusões:

> [...] inclinamo-nos à conclusão de que o aparato racial (*rassetoerusting*) do nativo em seus aspectos corporais e mentais é em primeira instância *diverso* (*anders*) (isto é, de tipo distinto [*andersoortig*] e valor distinto [*anderswaardig*]) daquele do homem branco. Em última instância, não será este o sentido e significado da variedade racial? Se assim for, então isto significa que cada raça tem seu caráter (*aard*), predisposição (*aanleg*) e função próprias e distintas, como é o caso de toda variedade em outros domínios da natureza. A variedade racial (independentemente de qualquer diferença de posição entre as raças) leva-nos necessariamente ao ponto de vista de que cada raça tem uma tarefa e um chamado (*roeping*) próprio e distinto a ser realizado de acordo com suas próprias possibilidades. E cada raça pode realizar sua tarefa e seu chamado próprios da melhor maneira, de acordo com seu caráter e suas possibilidades, se tiver as oportunidades necessárias [para fazê-lo] *em separado* (*apart*). Em razão da variedade racial, uma mistura (*mengelmoes*) de raças é algo artificial. E, em razão da variedade das raças, a separação (*apartheid*) das raças é algo natural [: 19, ênfases no original].

Cronjé adverte que a segregação não é algo que o homem branco só deseja para se livrar do nativo: para que a segregação ou apartheid seja bem implementada, deve-se dar a todas as raças a oportunidade de se desenvol-

ver como raça de acordo com suas próprias possibilidades. Ou seja, a segregação é para todas as raças: "*Toda raça deve se desenvolver em separado (apart ontwikkel)*", enfatiza Cronjé. Essa separação para Cronjé é no interesse de todas as raças, tanto a negra como a branca. Nessa separação — que representaria a solução das questões raciais sul-africanas —, o homem branco tem um papel vital: o de guardião ou tutor (*voog*) dos não-brancos. O branco tem esse papel devido ao fato de que possui um nível mais alto de desenvolvimento civilizatório, de que demonstra um maior talento intelectual, de que é portador da fé cristã (e conseqüentemente da obrigação cristã para com os menos desenvolvidos) e porque é portador do poder político e econômico, que traz consigo a exigência de que ele lide de maneira justa com aqueles sob seu poder (: 20). A idéia da tutela branca é central no apartheid: as raças têm de se desenvolver em separado para sua própria felicidade e bem-estar, mas o coordenador-geral do sistema só pode ser o branco e, mais especificamente, a nação bôer (africâner), por ser o único povo de origem européia autóctone na África do Sul (os ingleses são forasteiros que, portanto, não se identificam com os interesses nacionais e têm lealdades forâneas).

Para Cronjé, a política racial africâner é o único sistema autóctone do país: o igualitarismo é algo prescrito por estrangeiros (*vreemde* — os ingleses) que não têm conhecimento da realidade sul-africana: "*A nação bôer autóctone (inheemse) criou a política racial autóctone*" da separação (: 22, ênfase no original). O sistema igualitário seria imperialista (britânico) e imposto e, o que é pior, iria contra a natureza. Isto se dá porque na África do Sul as raças branca e negra são *ongelyk* (desiguais) e *ongelyksoortig* (dessemelhantes ou heterogêneas) por natureza: "O que portanto é por natureza desigual não pode, no caso, ser igualizado" (: 23).

Vamos analisar a coisa: as raças são entidades com predisposições, "aparatos" mentais e corporais, caráteres, níveis de desenvolvimento, capacidade, posições, possibilidades, forças, funções, tarefas e chamados diferentes. Embora Cronjé pareça às vezes estar propondo um ponto de vista evolucionista, em realidade ele não postula uma escala evolutiva única, levando à civilização do homem branco: a desigualdade inerente à variedade da natureza impediria isso. A diferença aqui não é aproximada ou relativa: ela é quase total. O "aparato racial" do nativo é distinto porque é de tipo diferente (*andersoortig*) e também porque *tem valor diferente* (*anderswaardig*). Em última instância, embora Cronjé mencione que o bran-

co está num patamar de desenvolvimento superior ao banto, não existe realmente uma escala de valores comum onde negro e branco possam ser avaliados lado a lado. Nesse sentido, o banto não deve macaquear (*aap*) uma outra raça (como faz o banto destribalizado das cidades), mas "desenvolver-se do seu próprio jeito, de acordo com seu próprio caráter e através de sua própria força" a um nível superior (: 23). Aqui, neste nível da ideologia, o quadro evolucionista é apenas um arcabouço muito tênue que une banto e bôer numa humanidade comum, mas profundamente variada e *diferente*: isto é, em última instância, banto e bôer não participarão nunca de uma humanidade comum como a concebemos entre nós, *a não ser que se desenvolvam em separado de acordo com suas próprias possibilidades e sua própria singularidade.* Em outros termos, a unidade da humanidade aqui se vê reduzida a um desenvolvimento em separado de cada raça e povo. Isto lembra o pensamento de Herder, onde, em última instância, é só Deus que pode realmente ver a trama que une a variedade da humanidade, já que esta é tão vária que sua unidade nos escapa. Nesse sentido, o pensamento de Cronjé, com sua ênfase na separação total, leva às suas últimas conseqüências o pensamento herderiano no contexto sul-africano: a variedade é natural e dada, e tem de ser mantida, cada cultura não podendo ser julgada em termos dos valores de uma outra. A dominação de uma cultura pela outra — que Herder rejeitava enfaticamente — é aqui rejeitada também (sob a forma da rejeição do ponto de vista "liberal" e do "imperialismo", por exemplo) e substituída pela idéia de tutela (*voogdyskap*) do branco com relação ao negro. Essa tutela é benévola e bem-intencionada, e só existe porque o imperialismo britânico e o capitalismo com suas idéias forâneas de equalização produziram uma África do Sul que é uma *mengelmoes-samelewing* ("sociedade misturada"), um *smeltkroes* (*melting pot*), em suma, um produto *contra naturam* que tem de ser modificado[7].

---

7. Naturalmente, em outro nível o pensamento tem uma dimensão de valor muito explícita e clara: os brancos são os superiores (*meerderes*) dos negros. Como sabemos, o ideal de tutela dos brancos sobre as outras raças reproduziu exatamente a dominação que Cronjé rejeita no imperialismo britânico. Além do mais, há um valor pejorativo implícito na própria terminologia. O termo *ongelyksoortig*, por exemplo, não se traduz meramente por "heterogêneo", pois implica uma mistura de pessoas na qual umas são superiores e outras inferiores. Nesse sentido, *ongelyk* implica tipos distintos *que não são iguais* por natureza, como diz o próprio Cronjé. Aqui é importante fazer o que Dumont prega como uma distinção de níveis (algo que a nossa ideologia moderna tende a não fazer): num nível (que

O desenvolvimento *à parte* é assim a única solução natural e aceitável: é também do interesse dos negros e mestiços que assim seja (mesmo que eles — iludidos, explorados, destribalizados e "desnacionalizados" pelo imperialismo e capitalismo britânicos — não creiam nisso). O universalismo britânico — com seus ideais liberais igualitários e individualistas — é inaceitável. Esses ideais estrangeiros e a política britânica são os responsáveis pela situação catastrófica do país, com as raças vivendo juntas e até se misturando, enquanto que no passado, Cronjé idealiza, os bantos viviam felizes a serviço dos bôeres nas fazendas, que os mantinham com suas famílias e seus costumes.

A África do Sul destruída pelo apartheid a partir de finais dos anos quarenta, a *mengelmoes-samelewing* que Cronjé tanto teme: o que era ela? Cronjé nos dá um quadro no capítulo dois, que é o cerne da obra, intitulado exatamente "Die Bloedvermenging" ("A Miscigenação" ou "A Mistura de Sangue"): uma sociedade onde existe muito contato (leia-se contato demais) entre brancos, mestiços, indianos e negros. O contato é algo muito perigoso, porque ele ameaça a coesão e as fronteiras mesmas do *volk*, dissolvendo sua unidade. Tomemos por exemplo o que Cronjé considera como a "coabitação confusa" (*deurmekaarwonery*) de brancos e não-brancos. Essa situação indesejável se dá pelo empobrecimento de famílias brancas africâneres que, contra a sua vontade (Cronjé declara jamais ter encontrado uma família branca vivendo em bairros racialmente mistos por vontade própria), vêemse compelidas a residirem entre mestiços, indianos e até nativos. Qual o perigo que essa coabitação gera? Para Cronjé, *deurmekaarwonery*, ou a coabitação "confusa", é a principal causa da miscigenação: esta última seria seu resultado inevitável.

---

estamos tratando aqui), a ideologia põe idealmente em pé de igualdade as diversas raças; em outro nível há um resquício importante de hierarquização (os brancos são superiores e os negros inferiores), que se traduz na noção de *voogdyskap* ou tutela. O deslizamento da ideologia de apartheid (no fundo uma ideologia baseada no igualitarismo da ideologia individualista) para o sistema jurídico-político de apartheid como dominação racial se faz exatamente na articulação entre os dois níveis. Para atingir o estágio de desenvolvimento que lhes permita seguir adiante por conta própria, os negros e mestiços necessitariam da tutela branca: ou seja, nesse pensamento, existe igualdade num nível e noutro reaparece um referencial hierárquico que é exatamente o que a ideologia quer rejeitar a todo custo no primeiro nível, como veremos abaixo.

Entre aqueles que vivem em bairros mistos ocorre "inconscientemente" um "processo gradual de sentir-se igual (*gelykvoeling*). A 'distância'[8] entre branco e não-branco torna-se menor. Isso tudo leva entre os brancos a uma situação de exposição à miscigenação." Também, em bairros mistos, os brancos perdem seus laços com o *volk* (*volksverband*). Como conseqüência, a consciência da própria raça (*rasbewustheid*) e o orgulho de *volk* (*volkstrots*) que pertencem ao caráter do *volk* não se desenvolvem. A conclusão desse processo é sinistra: os bairros mistos são os morredouros (*sterfplekke*) da raça branca na África do Sul e "o solo mais fértil para a germinação do abastardamento" (: 58-59). Além do mais, o contato também causa um embrutecimento do sentimento especial dos brancos de diferenciação racial: por exemplo, na relação de serviço. Cronjé relata o caso de vendedoras brancas que trabalham para patrões indianos e terminam por casar-se com eles (: 62), o que indicaria para ele uma falta de sentimento de diferenciação.

Coetzee (1991: 10) nota que Cronjé soa como os estatutos nazistas de Nuremberg (sobre mistura racial) e usa o mesmo tom denunciador da retórica hitlerista quando fala dos perigos da mistura racial. A passagem que Coetzee cita é (com acréscimos):

> Há brancos, nascidos neste país, que se tornaram tão degenerados em termos de moralidade, respeito próprio e orgulho racial que não sentem nenhuma objeção com relação à mistura racial. Alguns deles contraem casamentos mistos, mas a imensa maioria mistura seu sangue extra-maritalmente. A mistura racial tem de ser caracterizada como *crime* [...] contra a raça branca [...] Os brancos têm de proteger-se contra miscigenadores inescrupulosos e criminosos não somente pela proibição de casamentos mistos, mas também tornando punível todo outro tipo de mistura racial (intercurso ilegal). *O indivíduo é responsável perante a comunidade por suas ações. A comunidade de volk (volksgemeenskap) tem o direito de chamar à responsabilidade qualquer um que atente a seu mais alto interesse. É dever da comunidade de volk punir tais atrocidades. O interesse do volk (volksbelang) pesa sempre mais que o interesse pessoal* [Cronjé 1945: 47, ênfase no original].

Aqui o referencial holista está claríssimo: a mistura racial, mais que mero assunto pessoal a ser decidido por cada indivíduo, é algo de interesse da comunidade de *volk*. O indivíduo não tem poder de decisão aqui: só lhe

8. Cronjé não acha que exista nenhuma na coabitação, daí o uso irônico das aspas.

resta subordinar-se à decisão do *volk* ou então enfrentar as conseqüências de suas ações (criminosas). Essa subordinação do indivíduo ao *volk* é algo que surge ao longo de toda a obra de Cronjé (e de outros ideólogos africâneres da mesma cepa). Por exemplo, Cronjé declara duvidar de um homem branco casado com uma mestiça, que lhe contou que era feliz: "podemos sentir uma nostalgia (*heimwee*) nele pelos homens brancos, que são no final das contas sua própria gente" (: 61). Aqui — e em outros trechos — Cronjé tem imensa dificuldade em admitir como válida a opinião individual que vai contra a opinião do *volk*. Usando a linguagem de Dumont, existe um englobamente hierárquico aqui, com o *volk* tendo a primazia sobre o indivíduo.

Para compreender como funciona esse englobamento, temos de retornar primeiro à sociedade da indistinção ou sociedade da "papa"[9]: Cronjé define essa sociedade como uma na qual

> as diferentes raças coabitam tão confusamente (*deurmekaar woon*) que em realidade formam uma única "comunidade" (*gemeenskap*) sul-africana. Por essa razão existem inumeráveis pontos de contato entre as raças brancas e não-brancas. As diferentes raças estão permanentemente em contato uma com a outra, e isto dentro de uma mesma e única nexistência política (*staatslewe*), de um mesmo e único sistema econômico, em nossas casas e assim por diante [: 65-66].

Vamos analisar o que Cronjé está dizendo aqui: em primeiro lugar note-se o uso de "comunidade" (*gemeenskap*) entre aspas. *Gemeenskap* é termo cognato da *Gemeinschaft* alemã (por exemplo, como no pensamento sociológico de Tönnies), isto é, denota uma associação baseada em vínculos primordiais (holistas, diria Dumont), onde tem a primazia a noção de um todo baseado, por exemplo, em uma cultura comum. O termo vem entre aspas porque a idéia de uma única *gemeenskap* sul-africana é ridícula para Cronjé: isto é, a África do Sul é por definição um país onde várias *volksgemeen-*

9. Coetzee (1991: 11), cujo artigo tenho usado aqui como guia, explica o termo *mengelmoes* em suas implicações semântico-etimológicas: *mengel* implica mistura, confusão, e é termo cognato do inglês *mangle*. *Moes* é cognato do inglês *mush*, e é termo usado em culinária. *Mengelmoes* em seu uso coloquial é sempre pejorativo: "significa uma mistura na qual não só o caráter individual mas toda a estrutura original se perdeu; o que restou é uma papa disforme, indistinta — muito parecida a fezes, em realidade." Como Coetzee indica, *mengelmoes* tem assim uma conotação escatológica.

skappe distintas existem, tanto brancas como não-brancas. Essas comunidades essencialmente distintas só podem se juntar numa falsa *gemeenskap* quando se dá uma situação de associação indistinta (outra tradução possível para *mengelmoes-samelewing*)[10]. Isto é, a África do Sul do tempo de Cronjé (uma sociedade de contato mais parecida ao Brasil que a África do Sul atual) seria apenas uma *Gesellschaft*, à qual se junta o epíteto pejorativo e escatológico de *mengelmoes*, onde as diversas *gemeenskappe* primordiais cozinham juntas até virar papa. Cronjé se põe a questão importante de se uma tal sociedade de *mengelmoes* não levaria a longo prazo a uma *mengelmoes-ras*, a uma raça-papa, mesmo que se tente reverter a todo custo esse destino. Cronjé pergunta-se também se será possível erradicar (*uitskakel*) a mistura racial caso permaneçam todos esses inumeráveis pontos de contato (*aanrakingspunte*) entre as diferentes raças (: 65-66).

A solução a essas dúvidas é o apartheid ou a separação das diversas raças e *gemeenskappe*. Essa separação deve ser total: *"quanto mais radicalmente for implementada a segregação racial, melhor ela será; e quanto mais conseqüentemente a política de apartheid for posta em prática, tanto mais eficientemente estará assegurada nossa pureza racial e nossa sobrevivência racial européia genuína"* (: 78, ênfase no original). O primeiro passo a ser tomado é de uma legislação que proíba os casamentos mistos e puna o intercurso sexual interracial. Em seguida, viria a segregação racial local (*plaaslike rassesegregasie*), como estágio intermediário em direção ao objetivo final da segregação total (que poderia talvez ser atingido em uns cinqüenta anos): áreas residenciais segregadas, segregação no trabalho etc. Contudo, se nos detivermos nesse estágio inicial, Cronjé avisa que só conseguiremos com isso criar *kleurlingkolle* (manchas ou áreas mestiças) dentro da *gemeenskap* branca. Ou seja, a *mengelmoes-samelewing* de fato continuaria: os mestiços, por exemplo, continuariam vivendo "em nosso meio", trabalhando em nossas casas e mantendo seu lugar em nossa vida comercial e industrial (: 80). Aqui Cronjé emprega uma figura de linguagem que

---

10. O dicionário da Tafelberg (edição completa) dá como traduções possíveis de *samelewing* "sociedade", "comunidade" e *"coabitação"*. Com o artigo definido, *die samelewing* significa a sociedade ou o "corpo político" (*body politic*). *Samelewing* parece portanto pertencer ao domínio da *Gesellschaft* ou da "vontade arbitrária" de Tönnies, não implicando nenhum vínculo "espontâneo" ou primordial. Seu oposto aqui seria *gemeenskap*, ou *Gemeinschaft* no pensamento de Tönnies.

repetirá mais adiante várias vezes, e que me parece muito significativa: a segregação total substituirá a *mengelmoes-samelewing* por *volksgemeenskappe* diversas e distintas: uma *volksgemeenskap* branca, uma ou mais *volksgemeenskappe* bantos e uma *volksgemeenskap* mestiça (os indianos vão ser expulsos do país por não serem autóctones, portanto não entram no esquema). Cronjé acrescenta que isto se dará com uma comunidade "*ao lado da outra (naas mekaar) e não uma em meio à outra (een te midde van die ander)*". O ponto é importante e não é à toa que Cronjé o enfatiza.

Trata-se aqui nada menos do que da recusa do englobamento hierárquico — por exemplo, como o que DaMatta (1981) sugere para a sociedade brasileira. Isto é, a presença *em meio a* (a presença no englobamento) não é possível no modelo de apartheid, mas apenas *ao lado de ou próximo a* (próximo aqui com a implicação de proximidade na exterioridade: isto é, perto, mas fora). A presença no englobamento no apartheid dá lugar a apenas uma mancha (*kol*) maculando a *gemeenskap* branca e ameaçando sua identidade e pureza. Daí a necessidade da erradicação *total*, da intransigência absoluta do pensamento com relação a quaisquer soluções intermediárias e mediadoras, como as que predominam entre nós. Trata-se aqui, neste nível, da recusa absoluta na ideologia da possibilidade de qualquer englobamento hierárquico (que, contudo, como vimos, dá-se no nível da interação entre indivíduo e *volk*, e também, de maneira residual, na noção de *voogdyskap* ou tutela — ver nota 7 acima).

Em seu posfácio sobre a hierarquia em seu *Homo hierarchicus*, Dumont (1966: 396-403) sugere que a hierarquia não é em sua essência "uma cadeia de comandos sobrepostos, ou mesmo de seres de dignidade decrescente, nem uma árvore taxonômica, mas uma relação que podemos chamar sucintamente de *englobamento do contrário*" (: 397, ênfase no original). O exemplo que Dumont dá dessa noção de englobamento é a história bíblica de Adão e Eva: Adão representa tanto a espécie humana quanto o sexo masculino dessa espécie. Inicialmente indistinto (nem macho nem fêmea), Adão se torna, quando Deus extrai Eva de seu corpo, tanto o representante maior da espécie quanto seu representante masculino.

> Num primeiro nível, homem e mulher são idênticos [ambos membros da espécie], num segundo nível a mulher se opõe ao homem ou é seu oposto. Tomadas em conjunto, essas duas relações caracterizam a relação hierárquica, que dificilmente

> pode ser melhor simbolizada do que pelo englobamento material da futura Eva no corpo do primeiro Adão. Essa relação hierárquica é a grosso modo aquela entre um todo (ou conjunto) e um elemento desse todo (ou desse conjunto): o elemento faz parte do conjunto, é-lhe nesse sentido consubstancial ou idêntico, e ao mesmo tempo se distingue deste ou lhe é oposto. Isto é o que designo pela expressão "englobamento do contrário" [: 397].

Ou seja, o princípio de unidade, como Dumont nota, está fora e acima dos dois indivíduos, num outro nível: daí, se for declarada a igualdade em todos os níveis, desfaz-se a unidade. E a unidade provém de um princípio que hierarquiza Adão em relação a Eva e vice-versa. Ou seja, num nível, há igualdade, em outro predomina o englobamento hierárquico.

Os esquemas na página 399 do texto de Dumont ilustram a questão de maneira relevante para minha análise: Dumont apresenta duas figuras, uma constituída de um retângulo com duas divisões iguais (A e B), uma ao lado da outra, e outra feita de um retângulo maior (X) que contém em seu interior um retângulo menor (Y). Essas duas figuras ilustram a diferença de perspectiva que me interessa aqui. O que Cronjé está propondo é exatamente a primeira figura, que expressa o pensamento da ideologia individualista moderna: se pensarmos o retângulo como a humanidade, então A e B seriam duas divisões estanques dentro da humanidade (digamos, duas *volksgemeenskappe*). Uma divisão exclui a outra, e não há uma terceira possibilidade. No caso da segunda figura, há os dois retângulos em separado *mais* a relação entre X e Y (uma relação de englobamento), que não é possível no caso da primeira figura. Essa segunda figura não poderia expressar o objetivo do pensamento de apartheid, porque ela expressa exatamente aquilo que Cronjé quer evitar e erradicar a todo custo: Y *em meio a* X, em lugar de A *ao lado de* B, como na primeira figura, que representaria o ideal de Cronjé. O que este último propõe é exatamente a expulsão de Y (os negros, mestiços e indianos) do interior de X (os brancos), uma destruição da *estrutura* em prol da *dialética* (termos de Dumont 1966: 400).

Vamos nos aprofundar mais na questão, porque ela é fundamental: no modelo hierárquico a totalidade preexiste às diferenciações. Há a possibilidade de multiplicar as diferenciações, sem que o princípio geral se altere (nesse sentido sempre me vem à mente a multiplicidade de classificações populares de fenótipos raciais no Brasil que contrasta com o sistema rigorosamente cientificista — e comparativamente limitado — da África do Sul). No esquema dialético (como o hegeliano), trata-se, ao contrário, de criar

uma totalidade onde antes não existia nenhuma: "produzir uma totalidade diferenciada a partir de uma substância indiferenciada, isto é, produzir uma totalidade a partir de uma substância". Essa fórmula parece traduzir bem o princípio do pensamento de Cronjé: a transcedência é produzida sinteticamente. Da indiferenciação do *mengelmoes* serão resgatadas as comunidades de *volk*: Cronjé (1945: 80) diz numa passagem que a separação racial total "criará e desenvolverá [*sal...skep en ontwikkel*] [...] diferentes comunidades de *volk*". Isto é, a substância primeira já está lá, em potência, por assim dizer: as diferenças naturais sobre as quais se baseiam as diferentes raças e comunidades. Cronjé enfatiza que os negros e mestiços terão que desenvolver suas próprias comunidades à sua própria maneira: isto é, apesar de Cronjé falar dessas comunidades o tempo todo, em realidade elas estão dadas primordialmente em potência (principalmente no caso dos negros e mestiços) que terá de ser "desenvolvida" (*ontwikkel* — termo que reaparece constantemente no texto). Assim, da sociedade da indistinção (*mengelmoes-samelewing*) surgirão as *volksgemeenskappe*, libertas das pragas da destribalização, da mistura racial e da desnacionalização, livres para se desenvolverem em separado. A transcendência aqui não está numa relação hierárquica dentro de um todo previamente dado, mas na criação (artificialista) de todos novos a partir de substâncias brutas. Em outros termos, talvez pudéssemos também dizer que da humanidade indiferenciada do *mengelmoes* surgirá a humanidade diferenciada do apartheid.

Na dimensão do valor também vemos o pensamento de Cronjé seguindo o modelo moderno: num momento, ele tenta dar um valor às comunidade de *volk* e às raças. Por exemplo, quando diz que a raça branca atingiu um nível de desenvolvimento superior ao da raça banto. Contudo, em um nível, esse valor é muito estranho, porque ele é relativo ao extremo: poderíamos dizer que a raça branca teve mais oportunidades de desenvolver-se que a raça banto. Como vimos acima, isso não implica, no nível da ideologia de que estou tratando aqui, num modelo evolucionista único: existe evolução, mas *nos próprios termos de cada raça*. O cerne da questão neste nível da ideologia é de que o desenvolvimento em questão é o da própria peculiaridade (*eie*, termo tipicamente africâner e quase intraduzível). Isto é, a *eie* ou singularidade dos bantos (assim como a dos africâneres, que também sofreram um processo de "desnacionalização" sob o domínio inglês) é o que vai ser desenvolvido graças ao apartheid. Aqui estamos no arcabouço do individualismo: assim como cada indivíduo é postulado como único e

singular, também cada raça ou *volk* é única e singular, daí a impossibilidade de criar-se um sistema de valor que abranja todas elas. No modelo hierárquico o valor está contido na referência hierárquica, como diz Dumont (1966: 401), enquanto que no modelo dialético ele é visto como algo *acrescentado*. Como a totalidade que cria o valor não existe, ele tem de ser criado em separado: daí expressões como *selfwaardering* ("auto-valorização"), que surgem no texto de Cronjé aqui e ali (como em *nasionale selfwaarderingsgevoel*, "sentimento de auto-valorização nacional [étnica]" dos africâneres pobres — 1945: 57). Ou seja, as "matérias-primas" de Cronjé, como não pertencem a nenhuma totalidade (a não ser a totalidade da indistinção do *mengelmoes*, que tem um valor totalmente pejorativo), não possuem um valor prévio: daí a necessidade de criar e desenvolver um processo de "auto-valorização".

O aplanamento ou nivelação (*gelykstelling*) do liberalismo britânico que tanto repugna Cronjé em realidade se reproduz no seu próprio pensamento, só que agora a nível das *volksgemeenskappe*: isto é, separando-as, Cronjé as igualiza (elas podem ser iguais, não haverá dominação dos não-brancos pelos brancos, exatamente porque haverá separação). O contato leva à dominação, como no caso dos bantos, destribalizados e "desnacionalizados" sob o domínio branco. Só a separação assegura a igualdade: nisso Cronjé mostra-se também profundamente moderno, em sua aparente incapacidade (que é, como indica Dumont, nossa incapacidade moderna) de distinguir níveis. Eis talvez porque todo contato para ele seja nocivo. Ele enfatiza repetidamente que é necessário que haja *consistência* na implementação do apartheid: isto é, não se podem permitir exceções ou casos especiais. Todos os "pontos de contato" (*aanrakingspunte*) entre as raças têm de ser eliminados. Essa ênfase na consistência na construção do apartheid lembra o campo ideológico da doutrina calvinista, que, como nota Dumont (1985: 63, nota 27), não possui penumbra ou uma zona que exija um outro ângulo de visão: "os contornos foram traçados com mão firme e não dão margem para equívocos. Há até algo um pouco inquietante na segurança decidida de Calvino. Neste, como em outros aspectos, ele é inteiramente moderno: o mundo rico, complexo e flutuante da estrutura foi banido." E isso é o apartheid: um aplanamento das mediações e soluções *ad hoc*, da complexidade do mundo social, criando uma visão de uma paisagem humana chata e sem surpresas. Deixando de lado diferenças óbvias de talento pessoal (julgando pelo mérito de suas obras), o mundo vibrante e variado, cheio de verve,

gente e situações das obras de Gilberto Freyre dá lugar em Cronjé a um mundo esquematizado e pobre, onde as pessoas fazem aparições brevíssimas e didáticas (como as brancas que trabalham para um indiano; o homem branco casado com uma mestiça; a jovem mestiça do Cabo falando dos sinhozinhos brancos que vêm visitá-la de noite), e sempre num contexto de contato (será por acaso?). O resto do texto é com freqüência quase só a monotonia do discurso das *volksgemeenskappe* e das raças, das normas e dos imperativos na implementação do apartheid, das admoestações constantes, dos perigos representados pela mistura racial, a desnacionalização, o contato, a coabitação e o ponto de vista liberal: não existe nenhuma possibilidade de transcendência, nenhuma escapatória de um mundo intensamente iluminado e desprovido de cantos escuros[11]. Mesmo a presença da figura de Deus no texto dificilmente representa uma transcendência: esse Deus, após ter desejado (*gewil*: *willed* em inglês) a variedade da criação, desaparece da cena. É um Deus calvinista, isto é, como nota Dumont, um deus distante, o arquétipo da vontade "no qual pode ver-se a afirmação indireta do próprio homem como vontade e, para além, a afirmação mais forte do indivíduo" (Dumont 1985: 65). O Deus de Cronjé é, portanto, em certo sentido ele mesmo, e a vontade de Deus transformou-se na vontade individual de um homem — o que também está de acordo com a premissa da doutrina calvinista, onde a "extramundaneidade está agora concentrada na vontade individual" (: 67). Estamos aqui diante do império da vontade arbitrária (*Kürwille*) de Tönnies: os aspectos místicos e afetivos estão ausentes da doutrina calvinista, e a doutrina de Calvino é nesse sentido uma nomocracia ou logocracia. Talvez não seja à toa que Cronjé normatize e regule com tanta freqüência — como exemplifica sua longa lista de regras para a segregação no local de trabalho (Cronjé 1945: 83) — e que invoque a necessidade de consistência na implementação do apartheid. A afetividade

---

11. Os mestiços (*kleurlinge*) têm na ideologia de apartheid um status diferente daquele que gozam na ideologia da democracia racial: eles são em potencial e idealmente apenas um outro *volk*, com a única diferença de que têm de desenvolver uma cultura própria que lhes falta por terem se identificado com a cultura branca (ver Cronjé 1945: 136-167). Não podem ser incluídos na cultura branca (apesar de falarem a mesma língua dos brancos) porque comprometeriam a pureza racial branca. Mais do que todos os outros *volke* branco e negros, os mestiços são por excelência um *volk* em potência. Ver meu artigo sobre o assunto (Ribeiro ms1.). Os mestiços aqui, portanto, não representam nenhuma "saída" do esquema racial, como na ideologia do embranquecimento entre nós.

— que pertence ao domínio da vontade espontânea (*Naturwille*) de Tönnies — refugia-se na questão da mistura racial, para ser negada e rejeitada (como quando Cronjé diz não acreditar que o homem branco casado com mestiça seja realmente feliz como diz ser).

* * *

Rematarei esta breve análise do pensamento de apartheid através de uma obra de seu idealizador-mor, reinserindo a discussão dentro do debate maior sobre a ideologia. Coetzee apresenta um bom resumo dos pontos de vista vigentes entre os autores mais conhecidos e prestigiados (1991: 27-30). Poderíamos resumir esses pontos de vista dizendo que a ideologia de apartheid é vista como uma espécie de falsa consciência: não é possível que a ideologia esteja tratando realmente do que diz tratar, isto é, de raça. Como Coetzee mostra, a figura do sujeito individual animado pelo interesse próprio que pensa a ideologia como um sistema mitificador está implícita em muitas das análises (como, por exemplo, em Moodie 1975 e Dubow 1989). Em Thompson (1985), a "mitologia" criada por um grupo de intelectuais se expande então para a sociedade como um todo, adquirindo uma vida própria. O ideólogo cria o texto ideológico que em seguida é adotado pelo homem na rua porque se coaduna a seus medos e preconceitos: fala-se em "racismo endêmico", em "medo da mistura racial", em "paranóia". Numa conhecida análise já clássica (Johnstone 1976), a ideologia é algo que "mascara" a desigualdade social (que seria o verdadeiro tema e substrato da ideologia, do qual "raça" é apenas a forma superficial). Em um trabalho conhecido de dois historiadores famosos (Marks & Trapido 1987) fala-se de "compensações ideológicas" (*ideological rewards*): a obsessão "pequeno-burguesa" com a pureza racial teria encontrado uma expressão, por exemplo, nas leis contra a mistura racial. No famoso livro de O'Meara (1983), a ideologia também é um problema, por ser esta às vezes uma construção consciente do ideólogo e às vezes algo que é criado num veículo adequado (digamos, os intelectuais africâneres).

A posição do próprio Coetzee é de que as análises em questão caem em última instância num idealismo, onde o pensamento de apartheid está como que flutuando no ar:

> deparamo-nos com menções da "mitologia do apartheid", da "ideologia de apartheid" ou da "visão de apartheid" como um sistema de idéias parasita, flutuando ao sabor das ondas e controlando as mentes de seus portadores, sistema esse que foi conscientemente elaborado pela *Broederbond* ou então chegou flutuando de alguma parte e colonizou as mentes dos *Broeders*. Não é necessário frisar de que maneira uma perspectiva assim é também ela mesma idealista [1991: 30].

Essa opinião de Coetzee está relacionada à falta de compreensão da especificidade do social tanto por esses autores quanto pelo próprio Coetzee. Isto é, a referência à sociedade como um todo está faltando. Daí a dificuldade de explicar a ideologia, já que a única realidade é a do indivíduo ou grupos de indivíduos que se associam em torno de interesses comuns: por exemplo, no caso, a *Broederbond* ou a "Liga dos Irmãos" africâner, o grupo secreto ao qual pertencia Cronjé e outros intelectuais e políticos africâneres (e ao qual viriam a pertencer praticamente todos do alto escalão do governo nacionalista africâner). Todos esses autores se vêem então na situação difícil de ter de explicar o apartheid como ideologia criada por poucos (a *Broederbond*) e que se difundiu entre muitos (os brancos que votaram no Partido Nacionalista em 1948). Coetzee aponta para o problema de forma inteligente, indicando inclusive que a referência ao todo tende a reaparecer como que pela porta dos fundos, por assim dizer, na criação de um idealismo. A solução de Coetzee ao problema, contudo, não parece satisfatória tampouco: o apartheid como pensamento metonímico que propõe Coetzee não é uma noção adequada. O social em Coetzee transforma-se então em "contágio" — como na noção de poluição simbólica do sangue ou poluição pela presença dos negros no corpo social branco (: 24-27). Para mim, o apartheid continua sendo um pensamento metafórico, e o recurso à metonímia como sendo a figura de linguagem mais adequada por parte de Coetzee deve-se ao fato de que este não possui tampouco nenhuma referência à sociedade como um todo em seu arcabouço teórico. Esse fato me parece comprovado também quando Coetzee, ao final de sua análise, volta à sua metáfora inicial do apartheid como "loucura", o que reporta o problema de novo à esfera do indivíduo: assim, Cronjé e os eleitores de 1948 eram ou loucos ou enlouquecidos (*crazed*). Através dessa metáfora, Coetzee descontextualiza a ideologia, retirando-a da sociedade que a criou e imputando-a em última instância a um grupo de loucos, imputação que está em voga entre os brancos sul-africanos que encontrei durante minha pesquisa de

campo na África do Sul[12]. Coetzee só reconhece a referência ao social na figura da "infecção" ou do "contágio": isto é, o pensamento social se movimentaria como que por contigüidade, como no caso de uma doença. Não posso aqui entrar em detalhes do assunto agora, mas há algo na ideologia do apartheid que incomoda a Coetzee (e a muitos sul-africanos brancos, especialmente intelectuais de língua inglesa). Trata-se da referência ao social, que em Cronjé adquire uma forma extrema e artificialista: o indivíduo está subordinado ao todo social, como vimos. Coetzee menciona especificamente que o pensamento político de Cronjé é muito "rudimentar", e que este não consegue lidar com o problema da dissidência dentro do corpo político (: 18). Dois parágrafos antes, Coetzee cita Eloff a respeito do jovem bôer que não se permite olhar para mulheres de cor porque isto vai contra a tradição bôer. O que incomoda Coetzee — assim como a imensa maioria dos autores que lidam com o apartheid — é o referencial holista adotado explicitamente pela ideologia. Ao contrário de outros autores, contudo, talvez por ser crítico literário e escritor, Coetzee não consegue tampouco rejeitar esse referencial (como mostra seu contínuo interesse pela ideologia colonial sul-africana nos seus trabalhos e mesmo em suas obras de ficção).

O longo e árduo trabalho de recuperação da ideologia de apartheid apenas começou: não é por nada que o artigo de Coetzee surgiu exatamente em 1991, o ano seguinte àquele em que De Klerk fez seu famoso discurso, libertou Mandela e permitiu a volta das organizações políticas banidas. Agora que a "criatura feia" (termo irônico de Coetzee) que foi o apartheid vai ser enterrada, pode-se permitir um olhar mais crítico e perscrutador. Como o próprio Coetzee nota logo no início de seu artigo, um sistema de práticas discriminatórias pode ser desmantelado, mas o pensamento que as criou continua existindo, mesmo que subterraneamente e fora das esferas oficiais da vida do país. Isto se dá porque o pensamento tende a escapar à coerção. Nesse sentido, é importante reinscrever o apartheid na história, assim como tem sido importante reinserir o nazismo onde ele pertence — no interior da ideologia do Ocidente. Como no caso do nazismo, contudo, "domar" o pensamento de apartheid vai exigir um olhar sociológico mais profundo e crítico. A recusa em reconhecer o holismo a não ser como "irra-

12. Essa imputação está diretamente vinculada à identidade branca sul-africana inglesa, de fundo individualista. Sobre a identidade sul-africana inglesa, ver Crapanzano 1986, *passim*.

cionalidade" (termo que Coetzee emprega) ou, pior ainda, "loucura", vai impedir-nos de colocar o apartheid num quadro de referências mais amplo (e mais próximo de nós do que talvez desejássemos). Como o nazismo, o apartheid tem um aspecto perverso ou doente — Dumont (1985: 141-178) intitula seu capítulo sobre Hitler e o nazismo de "A doença totalitária". Contudo, essa perversidade não é só a de um grupo de loucos (os *Broeders* ou os nazistas), mas está no interior da própria ideologia individualista do Ocidente e sua recusa em reconhecer o social como esfera legítima em seu próprio nível (recusa à qual Dumont volta constantemente em toda sua obra).

Fazendo um salto meio arriscado para a margem oposta do Atlântico Sul, no que diz respeito a um trabalho comparativo que envolva o Brasil, o estudo da ideologia de apartheid traz consigo a possibilidade de uma imagem diferente: o Brasil olhando-se na África do Sul ainda seria o Brasil, mas as diferenças estariam mais nítidas, os contornos mais precisos, e a crítica e estudo da ideologia da democracia racial ou miscigenação poderiam então encontrar um quadro de referências mais amplo. Nesse sentido, o pano de fundo que sempre está implícito na democracia racial e estudos a seu respeito (a comparação com a ideologia da separação nos Estados Unidos, que é no fundo da mesma espécie da ideologia de apartheid) se tornaria explícito, permitindo assim uma análise mais rica e também mais sóbria do que numa perspectiva sem um claro pólo comparativo. Nisto, o que essa proposta sugere é exatamente um retorno ao comparativismo que está na base de toda a obra de Gilberto Freyre e de Sérgio Buarque de Hollanda, e sem o qual não poderemos chegar a entender adequadamente o que representa o sistema brasileiro de diferente, especialmente hoje, quando aqui também a ideologia é vista como "mistificadora"[13].

Agradecimentos

Este artigo foi elaborado com base em pesquisa feita enquanto pesquisador visitante junto ao Centre for African Studies da University of Cape Town, África do Sul, em 1993.

13. Ver, por exemplo, meu próprio artigo (Ribeiro 1993), onde proponho que a democracia racial como que "mascara" o essencialismo que a ideologia de apartheid não esconderia.

Agradeço ao Centro em questão a ajuda prestada, e também ao Centro de Estudos Afro-Asiáticos no Rio de Janeiro e à Fundação Ford pela concessão de fundos para financiamento de minha ida à África do Sul. Foi, contudo, graças a uma bolsa em 1994 do Programa Raça e Etnicidade da Fundação Rockefeller e Núcleo da Cor (IFCS-UFRJ) que pude escrever este artigo.

BIBLIOGRAFIA

BERLIN, Isaiah. 1982. *Vico e Herder*. Brasília: Editora Universidade de Brasília.

COETZEE, J. M. 1991. The Mind of Apartheid: Geoffrey Cronjé. *Social Dynamics* 17 (1): 1-35.

CRAPANZANO, Vincent. 1986. *Waiting: The Whites of South Africa*. Londres: Paladin, Grafton Books.

CRONJÉ, Geoffrey. 1945. *'n Tuiste vir die nageslag: Die blywende oplossing van Suid-Afrika se Rassevraagstukke* ["Um Lar para a Posteridade: A Solução Permanente às Questões Raciais da África do Sul"]. Joanesburgo: Publicité.

______. 1946. *Afrika sonder die Asiaat: Die blywende oplossing van Suid-Afrika se Asiatevraagstuk* ["A África sem o Asiático: A Solução Permanente à Questão Asiática da África do Sul"]. Joanesburgo: Publicité.

______. 1948. *Voogdyskap en Apartheid* ["Tutela e Separação"]. Pretória: Van Schaik.

CRONJÉ, Geoffrey, W. NICOL & E.P. GROENEWALD. 1947. *Regverdige Rasse-apartheid* ["Separação Racial Justa"]. Stellenbosch: Christen-Studenteverenigingmaatskappy van Suid-Afrika.

DAMATTA, Roberto. 1981. *Relativizando: Uma Introdução à Antropologia Social*. Petrópolis: Vozes.

DUBOW, Saul. 1989. *Racial Segregation and the Origins of Apartheid in South Africa, 1919-1936*. Londres: Macmillan.

DUMONT, Louis. 1966. *Homo Hierarchicus: Le Système des Castes et ses Implications*. Paris: Gallimard.

______. 1984. *Homo Aequalis I: Genesi e Trionfo dell'Ideologia Moderna*. Milão: Adelphi.

______. 1985. *O Individualismo: Uma Perspectiva Antropológica da Ideologia Moderna*. Rio de Janeiro: Rocco.

______. 1991. *Homo Aequalis II: L'Idéologie Allemande — France-Allemagne et Retour*. Paris: Gallimard.

DU TOIT, André. 1985. Puritans in Africa? Afrikaner "Calvinism" and Kuyperian Neo-Calvinism in Late Nineteenth-Century South Africa. *Comparative Studies in Society and History* 27 (2): 209-240.

ELOFF, G. (com redação de J. de W. KEYTER, N. DIEDERICHS, G. CRONJÉ & P.J. MEYER). 1942. *Rasse en Rassevermenging: Die Boerevolk gesien van die standpunt van*

die rasseleer ["Raça e Mistura Racial: O Povo Bôer do Ponto de Vista da Teoria Racial"]. Bloemfontein, Cidade do Cabo, Port Elizabeth: Nasionale Pers.

GILIOMEE, Hermann & Richard ELPHICK (orgs.). 1979. *The Shaping of South African Society: 1652-1820*. Cidade do Cabo: Maskew Miller Longman.

HEXHAM, Irving. 1980. Dutch Calvinism and the Development of Afrikaner Nationalism. *African Affairs* 79: 195-208.

JOHNSTONE, Frederick A. 1976. *Class, Race and Gold*. Lanham: MD University Press of America.

MARKS, Shula & Stanley TRAPIDO. 1987. "The Politics of Race, Class and Nationalism". In *The Politics of Race, Class and Nationalism in Twentieth-Century South Africa* (Shula Marks & Stanley Trapido, orgs.). Londres: Longmans.

MOODIE, T. Dunbar. 1975. *The Rise of Afrikanerdom*. Berkeley, Los Angeles: University of California Press.

O'MEARA, Dan. 1983. *Volkskapitalisme*. Joanesburgo: Ravan.

PELZER, A.N. 1979. *Die Afrikaner-Broederbond: Eerste 50 Jaar* ["A 'Liga dos Irmãos' Africâneres: Os Primeiros Cinqüenta Anos"]. Cidade do Cabo: Tafelberg.

RIBEIRO, Fernando Rosa. 1993. Apartheid e Democracia Racial: Raça e Nação no Brasil e na África do Sul. *Estudos Afro-Asiáticos* 24.

______. ms1. "*Coloured* e 'Mestiço' em Contraste".

______. ms2. "Reflexões Pós-Apartheid sobre a Democracia Racial".

THOMPSON, Leonard. 1985. *The Political Mythology of Apartheid*. New Haven: Yale University Press.

VAN KESSEL, Ineke. 1989. *The Apartheid State: A Bibliography*. Leiden: Centre for African Studies.

WEBER, Max 1958.*The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism*. Tradução de Talcott Parsons. Nova Iorque: Charles Scribner's Sons.